

DARIUSZ KAJZER

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Ewangelizacja w kontekście kultury górskich rejonów Papui–Nowej Gwinei Część 1

Wstęp

W podejmowaniu tematu tej refleksji, jakim jest inkulturacja Ewangelii w kulturze papuaskiej współtworzącej kulturę Melanezji, bardzo ważne staje się zapoznanie z kontekstem owej kultury. Początek procesu kontekstualizacji i sterowania nim należy do rodzimej teologii melanezyjskiej. Stąd jako kluczowe jawi się poznanie rzeczywistości świata i zrozumienie Ewangelii w celu przyczynienia się do ich połączenia w jedną, ukierunkowaną ku Bogu całość (Luzbetak 39).

Tworzenie teologii melanezyjskiej jest zadaniem wynikającym z oczekiwań autochtonów. Podstawowym celem pozostaje ukazanie obecności Boga i przykazań Bożych w melanezyjskim „tu i teraz”. Ważne znaczenie ma jedna z głównych przesłanek, iż Bóg stworzył Melanezyjczyków i nigdy ich nie opuścił. Dlatego zadaniem teologów jest określenie, w jaki sposób i w jakim stopniu Bóg był obecny w religiach tradycyjnych. Myśl ta nurtowała misjonarzy już od samego początku ich działalności w Melanezji. W 1960 r. Henryk Aufenanger proponował, by w procesie ewangelizacji nawiązywać do wierzeń tradycyjnych, a przez to wykazać, że wiara przodków i tradycyjne bóstwa są ukierunkowane na Jezusa Chrystusa (por. Aufenanger 148). Owa myśl przyświecała też teologom, kiedy wskazywali na potrzebę istotnego i niezbędnego sedna orędzia chrześcijańskiego. Określenie sedna Ewangelii było im potrzebne nie tyle do jej przekładu w lokalnej wspólnocie, ile raczej do umożliwienia odnajdywania Jezusa Chrystusa w miejscowych warunkach jako Osoby obecnej tam już w odległych czasach. Akcent położony jest na doświadczenie obecności Jezusa Chrystusa w miejscowej kulturze i tradycji (Luzbetak 51).

Historia misji katolickich i chrystianizacji Papui–Nowej Gwinei

Podczas synodu biskupów Oceanii (1998) zwrócono uwagę na skomplikowaną sytuację ludów tego regionu świata. Zanim nadeszła dla tych ludów epoka ewangelizacji, wyznawały one religie tradycyjne.

Proces chrystianizacji Papui–Nowej Gwinei od samego początku nie był łatwy. Papuasi bardzo silnie zachowywali i zachowują tradycję przodków. Panowało ogólne przekonanie o występującej boskiej sile zwanej *mana*. Pojęcie to obejmowało bogów kreujących istniejącą rzeczywistość, jak również świat duchów zmarłych przodków, którzy mieli realny udział w funkcjonowaniu świata i ingerowali w codzienne życie Papuasów. Tajemnicza siła *mana* wpływała na powodzenia i niepowodzenia w codziennej egzystencji, a także na choroby i śmierć. Siła ta mogła bytować w rozmaitych miejscach, takich jak skały o wyjątkowym wyglądzie, kości zmarłych, cmentarzyska oraz tam, gdzie kogoś zamordowano. Bardzo ważną rolę odgrywał duch buszu: *Masalai*. Czarownicy, którzy „poddawali się” środkom halucynogennym, mieli kontakt z *Masalai* i przekazywali pozostałym członkom klanu informacje od ducha dotyczące życia zmarłych przodków albo sposobów pomocy dla klanu w trudnych sytuacjach. Ogólną relację z naturą stworzoną przez *mana* określano jako *I – Thou*; był to rodzaj relacji człowieka z naturą obfitującą w rozmaite, tajemnicze zjawiska i w obecność duchów (Ahrens 143-144).

Urzeczywistnianie tych relacji miało i nadal ma miejsce na wiele sposobów w Oceanii i Papui–Nowej Gwinei. Oceania to kontynent zamieszkały przez ludzi, którzy często zmieniają miejsce pobytu. Jej narody cechują: liczne kontakty i pokojowe współistnienie. Pomimo ogromnych odległości mieszkańcy wysp zawsze utrzymywali bliskie więzi, uznając swoją współzależność i rozwijając wzajemną pomoc. Oceania ma także „słabe strony”. Jest to kontynent o wielkich rozmiarach, a niektóre z zamieszkujących go ludów należą do najmniejszych w świecie. Posiada znaczne bogactwa naturalne, lecz jest zbyt słaba wobec ogromu bezosobowej, globalnej ekonomii. Mogłaby być kontynentem krajów wyspiarskich żyjących w izolacji, jednakże owe wyspy mogą też tworzyć sieć jakby mostów łączących różnorodne części świata.

Oczywiście pomimo wspomnianych problemów tradycyjna kultura tych ludów obfituje w pozytywne wartości. Współczesny świat potrzebuje tradycyjnych wartości Oceanii. Solidarność to jedna z postaw, bez których nie sposób sprostać najpoważniejszym dzisiaj wyzwaniom kulturowym, jakimi są indywidualizm i bezwzględna konkurencja. Dążenie ludów Oceanii do harmonii z przyrodą i ze światem stworzonym jest niezbędnym warunkiem przeciwstawienia się chciwości i wyzyskowi natury, postawom typowym dla

panującej współcześnie konsumpcjonistycznej kultury. Jednakże ta cenna tradycja solidarności jest zagrożona.

Jeśli chcemy poznać historię chrystianizacji górskich terenów Papui–Nowej Gwinei, musimy cofnąć się w czasie. Początkowo praca misyjna na tych terenach była bardzo trudna. Papież Grzegorz XVI w 1844 r. założył wikariat apostolski Melanezji i Mikronezji. Misjonarz Nowej Zelandii, 36-letni biskup Jean-Baptiste Epalle, francuski marysta, zainicjował działalność misyjną. W dniu 1 grudnia 1845 r. znalazł się w San Cristóbal w południowej części wyspy Salomona. Niestety, po 12 dniach pobytu na tym terenie zginął, śmiertelnie raniony strzałami tubylców. Jego następcą, biskup Jean Georges Collomb, założył główną stację misyjną na wyspie Woodlark na południowo-wschodnim cyplu Nowej Gwinei. Jednak po dwóch miesiącach działalności misyjnej (wraz z dwoma braćmi) umarł na wyspie Rook z powodu silnych bólów żołądka. Kolejny z misjonarzy zmarł na febrę. Dwaj pozostali wrócili na Woodlark. W 1852 r. jako prefekt apostolski wyspę tę przejął Paweł Reina razem z pięcioma włoskimi księżmi i dwoma braćmi zakonnymi. Jednakże samotni, będący u kresu sił oraz bez lekarstw i pomocy, chorzy na febrę, opuścili obie wyspy w 1855 r. W 1882 r. na wyspie Matupi koło Rabaul w Nowej Brytanii wylądowali sercanie. To oni zapoczątkowali nowy i skuteczny rozwój wikariatu apostolskiego Melanezji i Mikronezji. W 1885 r. powstały pierwsze stacje misyjne w Papui. W 1889 r. papież Leon XIII założył wikariat apostolski w Nowej Brytanii (pozostały obszar został nazwany wikariatem Nowej Gwinei). Od 1892 r. troskę o misje przejął kardynał prefekt – Mieczysław Ledóchowski. W tym czasie Niemcy usiłowali wydalić francuskich misjonarzy i ograniczyć działalność misji katolickich. Ledóchowski z części niemieckiego terytorium utworzył samodzielną prefekturę apostolską. W dniu 14 listopada 1922 r. zmieniono nazwę na Nową Gwineę Środkową i utworzono wikariat apostolski (Dworecki 7). Do 1947 r. rząd tego kraju zabraniał osiedlać się obcokrajowcom na terenie Papui, dlatego rozpoczęcie chrystianizacji górskich terenów okazało się bardzo trudne. W 1947 r. zakaz ten został zniesiony i zaraz po tym akcie pojawili się w górach pierwsi katolicy misjonarze. W dniu 4 czerwca tego roku księża werbiści wylecieli z niewielkiego, polowego lotniska w Banabena, udając się do miasteczka Wabag w górskiej prowincji Enga. Po przybyciu założyli jedną z pierwszych placówek misyjnych w papuaskich górach Rakamanda. Dnia 20 października ojcowie John Ross i Paul Bush znaleźli się w dużym, górskim mieście Mount Hagen (informacje od werbistów – przypis aut.). Do dzisiaj praca misyjna w Papui–Nowej Gwinei nie jest łatwa chociażby ze względu na warunki terenowe, czego doświadcza każdy misjonarz. W połowie XX w., kiedy misje dopiero się rozpoczynały, była to praca wręcz mordercza. Jeden z pierwszych

patroli¹ misyjnych wyruszył z Mount Hagen z Papuasami będącymi tragarzami. Pieszko wraz z tragarzami misjonarze podążali przez busz do wioski Tomba, a potem do wioski Tsak w prowincji górskiej Enga. Główna baza dla misjonarzy katolickich znajdowała się wtedy w miejscowości Wabag.

Poza katolickimi misjonarzami prace na tych terenach rozpoczęli także misjonarze protestancy. W 1948 r. luterkańscy pastory Francis Freud i Robert Doering również założyli swoje pierwsze placówki w okolicach Mount Hagen. Misje katolickie w górach coraz bardziej zaczęły się organizować. W 1948 r. posługę duszpasterską w Wewak jak i w górskiej prowincji Enga rozpoczął pierwszy tutejszy biskup – Leo Akrfeld. W 1952 r. do buszu w sąsiadującej z Engą Prowincji Południowogórskiej dotarli kapucyni ze Stanów Zjednoczonych Ameryki. Jednym z głównych miejsc, w których rozpoczęli dzieło chrystianizacji Papui–Nowej Gwinei, była usytuowana w buszu wioska Erave (Krol i Michalic 2000, 20) (w tej misji autor artykułu pełnił posługę przez dwa lata). Rozwój misji katolickiej w jednym z rejonów górskich w Papui–Nowej Gwinei obrazuje statystyczna tabela sporządzona przez pierwszych misjonarzy zakładających misje w prowincji Enga.

Początki misji w Prowincji Południowogórskiej były bardzo trudne. Misjonarze poruszali się pieczo po dziewiczym buszu wraz z miejscowymi Papuasami, którzy chodzili ubrani w tradycyjne stroje, czyli przepasani liśćmi palmowymi, z wykonanymi z piór rajskich ptaków ozdobami na głowach. Misjonarze zabierali ze sobą cały ekwipunek, a także dużo żywności, by w ten sposób zjeść sobie papuaskich górąli. Zrazu w pracy misyjnej narażali się na bezpośrednie zagrożenie życia, ponieważ w wielu rejonach buszu miejscowi nie byli wtedy jeszcze pokojowo nastawieni do białych, których widzieli po raz pierwszy w swojej historii. Centrum katolickiej diecezji w Prowincji Południowogórskiej stało się małe miasteczko Mendi. Z misji Erave do Mendi pierwsi misjonarze przemieszczali się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku własnym, niewielkim samolotem. Po kilku latach rozwoju misji katolickich w Erave założono pierwszą szkołę dla miejscowych katechistów², którzy później stawali się w swych wioskach liderami wspólnot katolickich. Przygotowywali kandydatów do przyjęcia kolejnych sakramentów

¹ Patrol misyjny – nazwa używana do dzisiaj przez misjonarzy w Papui–Nowej Gwinei. Jest to co najmniej kilkudniowa, a czasami kilkutygodniowa wyprawa w góry w celach duszpasterskich. Na początku misji na górskich terenach celem patroli było rozpoznanie niezbadanego terenu i zjednanie sobie mieszkańców papuaskiego buszu.

² Katechista to lider katolików w swej wiosce w buszu. Zajmuje się nauczaniem podstaw religii i przygotowywaniem do sakramentów. Często jest także wyznacznikiem zasad moralności chrześcijańskiej. Katolicy mieszkający w wiosce zazwyczaj w pewnej części utrzymują katechistę i jego rodzinę, ale też wymagają od niego, by dawał wszystkim przykład.

i nauczali podstaw religii katolickiej. Ze względów terenowych misjonarze nie mogli często odwiedzać wszystkich wiosek w buszu, dlatego świeccy katechiści okazali się bezcenni w chrystianizacji Papui; tak zresztą jest i dzisiaj. Poza katechizacją bardzo ważnym elementem pracy misyjnej jest też pomoc medyczna i edukacja. Stąd już w latach siedemdziesiątych minionego stulecia w Mendi franciszkanki ze Stanów Zjednoczonych i Szwajcarii zadbały o wybudowanie drewnianych baraków, gdzie odbywały się szkolenia dla pierwszych miejscowych pielęgniarek i pielęgniarzy, którzy później służyli pomocą w swoich wioskach w buszu w zakładanych, niewielkich punktach medycznych. Misjonarze kształcili także pierwszych nauczycieli³.

Miejscowe władze, widząc owoc pracy pierwszych misjonarzy, coraz bardziej do nich przekonane, zaczęły wydawać pozwolenia na ich działalność w kolejnych, górskich prowincjach. W 1962 r. misjonarze uzyskali pozwolenie na posługę w prowincji Kandep. Jedną z pierwszych misji w tej prowincji została założona w miejscowości Porgera⁴. Już wtedy był to ważny ośrodek, w którym przebywało wielu Papuasów z rozmaitych rejonów górskich, ponieważ biali przedsiębiorcy zaczęli wydobywać tam złoto. W 1959 r. cały obszar kraju podzielono na sześć wikariatów: Alexishafen, Wewak, Goroka, Mount Hagen, Aitape, Lae. W 1964 r. misjonarze rozpoczęli posługę w prowincji Kopiago, leżącej wokół dużego jeziora. W 1966 r. utworzono metropolię z sześcioma diecezjami. Metropolię i trzy diecezje objęli werbiści, diecezję Aitape – australijscy franciszkanie, diecezję Vanimo – australijscy pasjoniści, a diecezję Lae – holenderscy misjonarze z Marianhill (Dworecki 7). W diecezji Mount Hagen, pośród gór, założono w 1969 r. dużą szkołę dla katechistów. Katechizacja stanowi zresztą jeden z podstawowych elementów pracy misyjnej i chrystianizacji. Do dzisiaj dzięki misjonarzom powstają w całym kraju nowe szkoły, ośrodki medyczne i wiele innych placówek, przyczyniając się do wzrostu poziomu edukacji i bezpieczeństwa mieszkańców Papui–Nowej Gwinei.

Pierwszymi Polakami, którzy przybyli na Nową Gwineę, byli werbiści: ojciec Ryszard Nowak (1910) i brat Pryscylian Marcinek (1913). W okresie międzywojennym na Nowej Gwinei pracowali Polacy: o. Alojzy Kaspruś i 18 braci, spośród których 10 przybyło bezpośrednio z Polski. Pierwsi polscy misjonarze w tym kraju prowadzili nie tylko działalność misyjną, ale i naukową. Kaspruś oddał się pracy naukowej w dziedzinie etnologii i językoznawstwa. Opisywał okolice stacji misyjnej Anaberg, gdzie przebywał w latach 1936–1943, badał plemiona nad środkowym biegiem rzeki Ramu i górnym biegiem

³ Informacje pozyskane od kapucyna Petera Meisa, już od ponad 40 lat pracującego w Papui–Nowej Gwinei.

⁴ Porgera to do dzisiaj ważny ośrodek górniczy, w którym wydobywa się złoto.

rzeki Keram. Od samego początku praca misyjna nosiła charakter religijno-kulturalny. Naczelnik szczepeu Nogi w Mount Hagen w grudniu 1934 r. zadał Rossowi pamiętne pytanie: „Przez sześć miesięcy kupujecie żywność, płacicie nam dobrze i opiekujecie się naszymi chorymi – co chcecie w zamian?”. Odpowiedź była prosta: „Daj mi 50 dzieci, chcę otworzyć szkołę i nauczyć ich sztuki pisania, liczenia i czytania” (Dworecki 9).

Misje protestanckie

Działalność misji protestanckich na terenach obecnej Papui–Nowej Gwinei związana jest z przybyciem w 1871 r. misjonarzy z Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego na wyspy w Cieśninie Torresa. W 1872 r. Towarzystwo wysłało wykształconego wcześniej w Polinezji tubylczego nauczyciela na wyspę Yule, co uznaje się za symboliczną datę rozpoczęcia działalności misyjnej Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego w brytyjskiej części Nowej Gwinei. W 1874 r. utworzono pierwszą stację misyjną Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego w Port Moresby (Herwig i Hermann 1986, 25). Inną protestancką grupą wyznaniową byli metodyści, którzy rozpoczęli działalność misyjną w Nowej Brytanii w 1875 r. Misjonarze Kościoła metodystów rozszerzyli w 1889 r. swą misję na brytyjską Nową Gwineę (por. Herwig i Hermann 1986, 25). W 1891 r. na południowo-wschodnich terenach brytyjskiej Nowej Gwinei pracę misyjną rozpoczęli misjonarze Kościoła anglikańskiego (por. Herwig i Hermann 1986, 25). Kościół luterkański zaczął działalność misyjną 12 lipca 1886 r. na terenach kolonii niemieckiej. Do grupy pionierów należeli także adwentyści Dnia Siódmego, którzy rozpoczęli swą pracę misyjną w brytyjskiej części Nowej Gwinei w 1908 r. (por. Herwig i Hermann 1986, 25).

Podobnie jak w przypadku misji katolickich również misje protestanckie poniosły skutek działań wojennych duże straty zarówno w personelu, jak i w infrastrukturze. W 1968 r. Londyńskie Towarzystwo Misyjne, metodyści oraz część misji Kościoła prezbiteriańskiego utworzyli Zjednoczony Kościół Papui–Nowej Gwinei i Wysp Salomona. Przy wydatnej pomocy Kościołów protestanckich w 1956 r. na terenie Papui–Nowej Gwinei swoją działalność rozpoczął Letni Instytut Lingwistyczny (Summer Institute of Linguistics), który obrał sobie za cel przekład Biblii na ponad 800 języków plemiennych. Do 2007 r. Biblia została przetłumaczona na 167 języków tubylczych z Papui–Nowej Gwinei.

W swej pracy w Nowej Gwinei misjonarze mieli przed sobą trudne zadanie z powodu wielkiej liczby plemion zamieszkujących ten teren, posłu-

gających się różnymi językami i wrogo do siebie nastawionych. Podzielone chrześcijaństwo i rywalizujące ze sobą misje chrześcijańskie nie były w stanie przedstawić wiarygodnej wizji jedności. Czasem następowało „sprzężenie zwrotne”, w którym podziały plemienne były potęgowane różnicami wyznaniowymi. Stąd główne kościoły chrześcijańskie w Papui–Nowej Gwinei podjęły liczne inicjatywy ekumeniczne. Jednym z nich było utworzenie w dniu 23 czerwca 1965 r. Melanezyjskiej Rady Kościołów (Melanesian Council of Churches MCC) na wzór Światowej Rady Kościołów, ale od niej niezależnej. Wśród Kościołów założycielskich znaleźli się anglikanie, luteranie, baptyści, metodyści i Armia Zbawienia. W dniu 23 marca 1971 r. do Melanezyjskiej Rady Kościołów przyłączył się także Kościół rzymskokatolicki. Od 1991 r. Melanezyjska Rada Kościołów zmieniła swoją nazwę na Radę Kościołów Papui–Nowej Gwinei (Papua New Guinea Council of Churches PNGCC). Obecnie do powyższej Rady Kościołów należą: anglikanie, luteranie, katolicy, Kościół Zjednoczony i Armia Zbawienia (por. Herwig i Hermann 1986, 25)

Ze względu na działalność ekumeniczną zasługuje na uwagę funkcjonowanie Instytutu Melanezyjskiego (Melanesian Institute) założonego w 1968 r. przez trzy zgromadzenia zakonne: werbistów, maryistów i sercanów. Jego celem jest badanie miejscowej kultury i tradycyjnych religii. W 1974 r. do Instytutu przyłączyli się luteranie, Zjednoczony Kościół Papui–Nowej Gwinei oraz anglikanie. Instytut wydaje kwartalnik „Catalyst” oraz rocznik „Point”.

Charakter ekumeniczny ma także założony w 1980 r. i prowadzony przez werbistów ośrodek edukacyjny: Divine Word Institute, który od 1996 r., na mocy ustawy Parlamentu Papui–Nowej Gwinei, przyjął nazwę: Divine Word University w Madang (Uniwersytet Słowa Bożego) (por. Herwig i Hermann 1986, 25).

Narzędzia ewangelizacyjne w kulturze papuaskiej

Zatem rozwój misyjny Kościoła w Papui–Nowej Gwinei przyczynił się do postępu życia duchowego i także naukowego. Jednakże artykuł ten podejmuje tematykę ewangelizacji górskich terenów tego kraju nazywanego rajem Pacyfiku. Idea odnajdywania Jezusa Chrystusa w miejscowej kulturze ma swoje odzwierciedlenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich

Nostra aetate stwierdza się, iż wszyscy ludzie są braćmi, ponieważ wszystkich ludzi obejmuje ojcowska miłość Boga bez względu na to, jaka jest ich religia. Również w kontekście melanezyjskim ewangelizacja wycho-

dzi z założenia, że Bóg działa w świecie też w religiach niechrześcijańskich. W związku z tym jej celem jest ukazanie, w jaki sposób to się dokonuje w historii i rozmaitych religiach. Owej prawdy chrześcijańskiego orędzia nie wykorzystuje się do wykazywania fałszywości innych religii, ale do wykazywania znaków działania Bożego, widocznych nie tylko wśród chrześcijan.

Teologowie melanezyjscy doszukują się w Biblii inspiracji dla rodzimej formy ewangelizacji. Model teologii starożytnej, zawarty w Biblii, jawi się jako uniwersalny. W Piśmie Świętym odkrywamy, jak urzeczywistnia się Boże panowanie nad całą naturą i historią człowieka. Można to odnieść także do kultury melanezyjskiej. Teologia Izraela wskazuje i na możliwość zbawienia innych narodów. Co więcej, charakterystyczne jest traktowanie własnego narodu przez autorów biblijnych. Opowiadają oni szczerze o swoich sukcesach, ale też o bałwochwalstwie i porażkach oraz o skutkach błędów popełnianych przez cały naród. Ponadto Biblia zawiera w sobie wzorce traktowania dziedzictwa kulturowego i religijnego. Jest to nie tylko pouczające dla Melanezyjczyków, lecz także często analogiczne do historii ich przodków.

Teologia melanezyjska powstanie dopiero wtedy, gdy myśliciele owego kręgu kulturowego poddadzą refleksji to, co jest zawarte w Biblii i podzielią się owocami swoich przemyśleń w swym środowisku kulturowym. Dlatego w ewangelizacji Melanezyjczyków bardzo ważna jest odpowiednia katechizacja liderów. To oni mają bezpośredni dostęp do swojej lokalnej wspólnoty. Jest on doskonalszy i bardziej dogłębny niż nawet najgorliwszych misjonarzy, gdyż jako liderzy wspólnot katolickich cechują się głęboką świadomością działania łaski Bożej oraz są nosicielami melanezyjskiego dziedzictwa kulturowego. Mają zatem możliwość tworzenia dynamicznej syntezy tych rzeczywistości, której to syntezy przykładem będzie relacja bezpośredniego świadka wprowadzenia w urząd nowych katechistów, czyli katolickich liderów papuaskich. W szkole katechetów w Maiwara przeprowadzono na zakończenie kursu w 1972 r. ryt inicjacji zgodnie z tradycyjnymi obrzędami. Zachęcenie przez miejscowych nauczycieli katechiści zdecydowali się pójść na trzy dni w odosobnienie, by przygotować się do promocji. Niektórzy katechiści, żonaci, nie zdradzali entuzjazmu wobec całej procedury, ale nieżonaci domagali się tego stanowczo: w poprzedzającą noc weszli na zaplecze jednej z klas. Personel, szczególnie rodzimi nauczyciele, sprawił, że kandydaci poczuli się raczej niepewnie. Jak będą zdolni stawić czoła trudnościom w ich powołaniu i pracy? Bardzo spokojnie wszyscy usunęli się w odosobnienie.

W tę pierwszą noc aż do późna czytali opis Męki Pańskiej. Następnego rana nauczyciele weszli na zaplecze i każdy z nich opowiedział bieg swego życia, przybliżając powołanie i trudności. Bez żadnego nacisku zaczęli mówić o swoim własnym życiu. Trwało to dość długo. W nocy miała miejsce

celebracja Eucharystii. W kolejny ranek zostali bardzo wcześnie obudzeni, po czym opowiedziano im o zmartwychwstaniu Pana i o tym, co ono oznacza w życiu każdego chrześcijanina i wspólnoty. Katechiści uparli się, że personel w ciągu dnia powinien ocenić każdego kandydata. Mieli dyskutować publicznie o *pro* i *contra* każdego z osobna, co przekształciło się w długą sesję grup dynamicznych z całą grupą protektorów kandydatów. Zrazu personel nie skłaniał się ku temu doświadczeniu. Kandydaci jednak potwierdzili, że należy to do tradycyjnej inicjacji i że oni są przygotowani do usłyszenia o swoich dobrych i złych cechach. W nocy odbyło się nabożeństwo pokutne. Następnego rana personel udzielił ostatnich instrukcji, bijąc w *garamut* (tradycyjny, drewniany bęben). Po południu kandydaci, ubrani tak jak do obrzędu przyłączenia, rozpoczęli ceremonię promocji, po czym odprawiono Mszę Świętą, po której rozpoczął się wielki *sing sing*⁵. Wszyscy katecheci, również żonaci, czy to górale, czy z wybrzeża, byli bardzo zadowoleni z tego obrzędu, a skarżyli się jedynie na jego krótkotrwałość (Brouwer 6-7)

W procesie ewangelizacji w kontekście melanezyjskim ważne jest także, by przepowiadanie Kościoła lokalnego uzdolniło do pobudzenia rodzimej tożsamości i samoświadomości. Katecheza rodzima powinna wyjaśniać wartości, ustalać zasady wiary, określać wzajemne oddziaływanie na siebie członków lokalnej wspólnoty. Należy pamiętać, że ewangelizacji nie można pozostawić tylko w rękach zawodowych teologów. Trzeba umożliwić głoszenie Ewangelii przykładem własnego życia także zwykłym członkom miejscowej społeczności. Wtedy Melanezyjczycy zaczną rozumieć, że Bóg przychodzi ze swoim orędziem zbawienia również do zwyczajnych ludzi w ich własnym środowisku. Ważny element ewangelizacji stanowi też miejscowa kultura. Jest to unikalny sposób życia lokalnego Kościoła. Stąd teorie kultury wpływają, w zależności od swoich założeń i stwierdzeń, na kierunki rozwoju teologii i katechezy rodzimej. Należy przy tym pamiętać, że dokumenty Kościoła akcentują znaczenie raczej cząstkowej teorii kultury, zwracając jednocześnie uwagę na cenne elementy i sugerując ich dostosowanie do życia Kościoła. Nie można w ewangelizacji luźno traktować wszystkich elementów miejscowej kultury, ponieważ stanowią one jedną zwartą całość, choć takie wybiórcze traktowanie mogłoby z pozoru ułatwić ewangelizację.

Teologowie twierdzą, że ewangelizacja powinna obejmować całościowo zjawisko kultury, a nie tylko pewne jej wymiary, co ma prowadzić do wyjaśniania treści kultury. Ważne jest rozeznanie wewnętrznej logiki i filozofii

⁵ *Sing sing* – wyrażenie zaczerpnięte z języka *melanesian pidgin*. Są to tradycyjne śpiewy wykonywane przez mężczyzn, przeważnie w tradycyjnych strojach, połączone ze wspólnym ucztowaniem.

określających konkretną kulturę, gdyż pozostaje ona zawsze dynamiczną realnością. Podlega zmianom i gwarantuje porozumiewanie się we wspólnocie. Porozumiewanie dokonuje się za pomocą języka symboli, dlatego i kulturę można rozpatrywać jako pewien proces tworzący symbole. Dla katechezy rodzimej istotną sprawą jest rozumienie owego procesu. Z tego względu należy gruntownie poznać powiązania i język symboli, co posłuży przekazywaniu orędzia ewangelicznego w ramach systemu rodzimej kultury.

W rodzimych kulturach pierwotnych jedną z najważniejszych kwestii w rozpoznawaniu powiązań i języka symboli jest wyobrażenie bogów. Bóstwa mają w nich strukturę graniczną. Cechuje je także tendencja do znikania z kultu. Zaszywają się w niebie. Po stworzeniu kosmosu, życia i człowieka odczuwają „znużenie”, jakby stwarzanie nadszarpnęło ich siły. Zaszywiają się w niebie, pozostawiając na ziemi syna lub demiurga, który doprowadza do końca dzieło zbawienia. Później ich miejsce zajmują inne postacie boskie, mistyczni przodkowie, bóstwa macierzyńskie, bogowie płodności i inne. Zjawisko „oddalania się” najwyższego boga zostało poświadczane już na archaicznym poziomie kultury. W tym zjawisku wyraża się zainteresowanie człowieka swoimi odkryciami religijnymi, kulturowymi i ekonomicznymi. W takim stopniu, w jakim człowiek pierwotny odkrywa i przejawia zainteresowanie hierofaniami życia, odkrywa świętość płodnej ziemi i jest pobudzany przez przeważająco cielesne przeżycia religijne. Oddala się też od bardziej transcendentnego boga niebiańskiego. Odkrycie uprawy roli oznacza dla człowieka pierwotnego wielką przemianę jego życia, także w porządku sakralnym. W grę wchodzi też nowe moce religijne, seksualność, płodność, mitologia kobiety i ziemi. Przeżycie religijne staje się konkretniejsze, czyli ściślej związane z życiem. Wielkie boginie matki i duchy płodności są „bardziej dynamiczne” i dostępne człowiekowi niż bóg stwórcy. Jednakże, kiedy zdarza się, że wszystko zawodzi, to np. mają miejsce susze, burze czy kataklizmy. Wtedy człowiek znowu zwraca się ku istocie najwyższej. To zjawisko występuje nie tylko w religiach pierwotnych. Bóstwa, które u ludów pierwotnych zajęły miejsce bogów, były mocarne i pozornie silne wtedy, gdy zaistniała taka potrzeba i temu właśnie zawdzięczają swą aktualność religijną (Brouwer 100-104).

U ludów pierwotnych, takich jak w kulturze melanezyjskiej, teologia nie jest jeszcze uformowana w stopniu odpowiadającym teologii w krajach zachodnich. Na pierwszym miejscu sytuują się codzienne potrzeby wspólnoty. Stąd wartość bóstwa jest uzależniona od tych potrzeb. Można zeń wynioskować, że w owej kulturze kontekstualna refleksja teologiczna nie ma zamiaru budować systemu teologicznego na wzór sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu. W ewangelizacji melanezyjskiej kontekst kieruje roz-

wojem katechezy stającej się zdolną do udzielenia odpowiedzi wspólnocie przy jednoczesnym uwzględnieniu jej potrzeb. W konkretnej melanezyjskiej sytuacji wskazuje się na ważniejsze fenomeny tradycyjnych religii, wobec których katecheza ewangelizacyjna powinna określić swoje stanowisko. Należą do nich funkcje religijne różnego rodzaju zjawisk głęboko wrosniętych w kulturę, takich jak: sny, wróżby, wizje, opętanie przez duchy. Inny ważny kontekst kulturowy to rola zmarłych i kontakt z nimi oraz wzajemne oddziaływanie na siebie świata żywych i zmarłych. Nie można też zapominać o sakralności i tajemniczości języka religijnego, którym posługują się Melanezyjczycy, zwracając się do duchów i przodków. W ewangelizacji i katechezie w kulturze melanezyjskiej należy także zwrócić uwagę na traktowanie bohaterów kulturowych i mitów jako potencjalnych nośników objawienia religijnego. Ważnym elementem melanezyjskiego zapatrywania się na świat jest interpretacja zachowania moralnego jako części obrzędów kultowych. Należą do nich: magia, ryty, święta, uroczystości. W formie zewnętrznej owe obrzędy wyrażają się w wykorzystaniu roślin, rysunkach i maskach. Nie można również pominąć funkcji pełnionych przez określone, ważne dla wspólnot melanezyjskich miejsca, a są to: kamienne ołtarze służące składaniu ofiar, domy budowane dla duchów zmarłych przodków, jeziora, góry, cmentarze.

Te wszystkie wskazane elementy nie decydują o samej treści przepowiadania, ale określają metodę przekazywania Ewangelii. Sposób podejścia do rozmaitych fenomenów religijnych w kulturze melanezyjskiej może być bardzo pomocny w przekazywaniu orędzia ewangelicznego. W ocenie kultury ewangelizowanej należy uwzględnić trzy możliwości: niektóre elementy są zgodne z chrześcijańskimi, część z nich wymaga poszerzenia przez Ewangelię oraz część z nich jest zupełnie sprzeczna z prawdami przez nią głoszonymi.

Jednym z fenomenów religijnych kultury pierwotnej jest świętość natury. W procesie ewangelizacji z pewnością trzeba ten fenomen uwzględnić. Dla człowieka religijnego natura nie jest tylko „naturalna”, ale zawsze przepełniona wieloma zjawiskami o znaczeniu religijnym. Kosmos to stworzenie boże i cały świat wyszedł z ręki bogów. Już z tego powodu natura jest uświęcona. Pewne miejsca uświęcone są obecnością bóstw. Świat został tak stworzony, by człowiek, obserwując naturę, odkrywał rozmaite formy *sacrum*. Przede wszystkim świat istnieje realnie i nie jest chaosem, ale uporządkowanym kosmosem. Tak utożsamiany jest z bogami, którzy zadbali, stwarzając go, o określony porządek służący przejrzyści. Niebo bezpośrednio i „naturalnie” objawia nieskończoną dal, transcendencję boga. Ziemia również jest w swoim istnieniu przejrzysta oraz jawi się jako matka i żywicielka. Kosmos jako całość jest bytem uporządkowanym, realnym, żywym i świętym.

Skoro w kulturze pierwotnej ziemia jest matką, to bardzo często panuje przekonanie, że z ziemi narodzili się ludzie. Wiele języków określa człowieka jako „zrodzonego z ziemi”. Sądzi się też często, że dzieci pochodzą z wnętrza ziemi, z jaskiń, grot, sztolni, ale także ze źródeł i potoków. Takie wierzenia zdarzają się i w kulturze europejskiej. Znane są cudowne czy magiczne źródła, fontanny czy stawy tudzież inne miejsca. Wierzenia te są pewnego rodzaju łącznikiem pomiędzy ziemską egzystencją a zakończeniem swego bytowania na ziemi. Człowiek swoje ciało „narodzone” z ziemi składa do niej z powrotem po śmierci (Brouwer 95,115).

Wobec owej ścisłej łączności kultur pierwotnych, do których należy i melanezyjska, wraz z naturą i kosmosem kluczowym elementem jest szacunek do tych wierzeń. Ewangelizacja w kontekście melanezyjskim oznacza zapoczątkowanie zmian w dotychczasowej konfiguracji kulturowo-religijnej. Tak powinno być, ponieważ istotą Ewangelii jest *metanoia*, czyli przemiana. Zmiany w ramach kultury mogą dokonywać się rozmaicie. Może to być zastępstwo, zanik bez elementu zastępczego, wzrost bez przemieszczeń lub stąpienie się w całość (Brouwer 348)⁶.

Podjmując temat melanezyjskich wierzeń religijnych, można w nich wyróżnić cztery płaszczyzny. Pierwsza z nich to zewnętrzne praktyki. Należą doń: tradycyjna obrzędowość, rytuały, zaklęcia, zachowania religijne i wszystko, co składa się na zewnętrzne zachowania religijne. Druga płaszczyzna obejmuje treści religijne, a są to komponenty doktryny, systemy wierzeń. W Melanezji nie mamy do czynienia z rozwiniętym systemem filozoficznym czy teologicznym. Można jednak ustalić pewne przesłanki, na których bazują tradycyjne rytmy. Doktryna kształtuje formy zewnętrzne rytów i modlitw, a dobrze przygotowane i wyjaśnione obrzędy wpływają na uformowanie wiary. Trzecia płaszczyzna to funkcje wierzeń melanezyjskich. Wierzenia są bardzo ważnym elementem, ponieważ ustalają miejsce danej grupy plemiennej w sąsiedzkim kontekście, wyznaczają sojusze, przyjaźnie, więzy pokrewieństwa. Wewnętrzne funkcje religii określa cel, który chcą ustalić członkowie konkretnej grupy plemiennej. Można powiedzieć, że funkcje religijne obrzędów i tradycji pełnią rolę miejscowej polityki. Tak więc wierzenia melanezyjskie są raczej pewnego rodzaju „technologią” aniżeli duchową siłą zbawienia człowieka. Cel praktyk religijnych przekłada się nie tylko na relacje pomiędzy konkretnymi klanami, ale także na działania gospodarcze, dlatego że jest

⁶ W procesie ewangelizacji przenikanie Ewangelii do ewangelizowanej kultury często odbywa się za pośrednictwem jej przenikania do tradycyjnych wierzeń. Fragmenty zawarte w Piśmie Świętym i historii tam opowiedziane mogą być zestawiane z historiami z życia przodków. Nauczanie Ewangelii o bytowaniu w królestwie Bożym może stąpić się w całość z wierzeniami o życiu duchów przodków i ich obecności w codziennej egzystencji społeczności ewangelizowanej.

nim osiągnięcie pomyślnych efektów w uprawie ogrodów, polowaniu, płodności zwierząt i ludzi. Czwarta warstwa odnosi się do „najgłębszych” wierzeń religijnych. W tradycyjnych melanezyjskich wierzeniach religijnych jest ona podświadoma. Melanezyjczycy, tak jak wszyscy ludzie, pragną poczucia bezpieczeństwa, dlatego przez praktyki religijne chcą osiągnąć dobrobyt i pomyślność. Bezpieczeństwo stanowi największą i wspólną potrzebę całej ludzkości (Luzbetak 210). Wszystkie owe warstwy są wzajemnie powiązane i dlatego próba zamiany jakiegoś elementu kulturowego czy religijnego na jednej płaszczyźnie musi być skorelowana ze zmianami we wszystkich pozostałych. W przeciwnym razie ma miejsce błędna interpretacja prowadząca do synkretyzmu. Teoretyczne rozwarstwienie wierzeń melanezyjskich może być pomocne przy formułowaniu zasad dialogu kontekstualnej katechezy w Melanezji. Analogicznego rozwarstwienia można dokonać również w religii chrześcijańskiej.

W początkach ewangelizacji zmiany dokonują się głównie na płaszczyźnie zewnętrznej. Stąd u nawróconych chrześcijan istnieje ryzyko przenikania wierzeń wynikających z tradycji przodków do nowo odkrywanej nauki chrześcijańskiej, co może skutkować „manipulowaniem” Bogiem.

Przykładów takiego nieświadomego „manipulowania” Bogiem jest wiele. Kiedyś, podczas posługi misyjnej, autor artykułu usiłował wyjaśnić papuaskim góralom, na czym polega świecenie pokarmów w Wielką Sobotę. Poświęcił zatem pokarmy rano i objaśnił, że należy je spożyć razem z rodziną w czasie śniadania wielkanocnego w niedzielę. Zaraz po wyjściu z kościoła Papuasi rozsiedli się na trawie wokół świątyni i razem spożywali poświęcone posiłki. Tłumaczyli to tym, że wspólnym spożywaniem pokarmu oddają cześć Jezusowi Chrystusowi, który ma zmartwychwstać i obdarzyć ich swoimi łaskami (z własnego doświadczenia autora)⁷.

Takie nieświadome próby „manipulowania” Bogiem wynikają z pojmowania świata przez człowieka religijnego. Człowiek religijny żyje w „otwartym kosmosie” i sam jest „otwarty” na świat. Egzystuje w świecie i w nim obcuje z bogami, a wobec tego ma udział w sakralizacji świata. Człowiek pragnie przenieść się do jego centrum, gdzie jest możliwe obcowanie z bogami. Zamieszkuje kosmos tak, jak zamieszkuje własne ciało na własny użytek. Każdy obszar zamieszkały, świątynia, stanowią swoisty kosmos (Eliade 143,147). Mimo iż bogowie są ponad światem człowieka, to istota ludzka, uświęcając świat przez swoją egzystencję i czynności religijne, niekiedy stara się nakłonić bóstwa do uświęcenia świata i kosmosu zgodnie z jej oczekiwaniami.

⁷ Sytuacja wydarzyła się w wiosce Erave w Prowincji Południowogórskiej.

Istnieje jednak i taka możliwość, że nowe obrzędy chrześcijańskie i modlitwy wpłyną na dawny system wierzeń, dlatego kwestii liturgii chrześcijańskiej w Melanezji należy poświęcić baczność. Trzeba czuwać nad starannym redagowaniem tekstów modlitw, śpiewów, opracowywaniem obrzędów tak, by jednoznacznie wyrażały wartości ewangeliczne (Brouwer 3).

Ewangelizacja i tradycja przodków

Redagowanie i opracowywanie tekstów liturgicznych w miejscowym języku jest bardzo ważnym narzędziem ewangelizacji. Jednakże rozpatrując inkulturację chrześcijańską w kulturze papuaskiej, należy koniecznie uwzględnić tradycję przodków. Każdy teren misyjny ma swoją specyfikę odnoszącą się do obrzędów, modlitw, rytuałów. Wynikają one z kultury kształtowanej przez setki lat na danym terenie, której przejawem są miejscowe zwyczaje i obyczaje. Specyfiką terenów misyjnych jest ewangelizacja podstawowa. Gdyby oceniać sytuację na południowo-górskich terenach Papui–Nowej Gwineji, bo głównie tego obszaru dotyczy niniejszy artykuł, należałoby zauważyć, że w prowincji Southern Highlands chrześcijaństwo jest obecne w niewielkim stopniu, a ma ono charakter raczej powierzchowny (choć na podstawie własnych badań i spostrzeżeń autor może stwierdzić, że istnieją tam grupy bardzo silnych i świadomych katolików). Nie powinno to tak bardzo dziwić. Jeszcze pół wieku temu, gdy w górach pojawił się biały człowiek, poziom cywilizacyjny ludów zamieszkujących górskie tereny Papui–Nowej Gwineji kształtował się na poziomie środkowej epoki kamienia. W wymiarze religijnym oznaczało to praktykowanie wierzeń spirytystyczno-animistycznych. Wynikały one nieustannie z żywego i obecnego kultu przodków (podczas siedmioletniej pracy autora artykułu w papuaskich górach i przeprowadzanych spotkań wielokrotnie w rozmowach starsi mężczyźni z sentymentem wskazywali na potężne góry, pod którymi jeszcze ich ojcowie i oni jako mali chłopcy składali swoim bogom w ofierze świnie i płody ziemi). Nie można jednak tej sytuacji oceniać negatywnie. W ewangelizacji melanezyjskich ludów, w tym także papuaskich górali, nie należy zupełnie negować kultów pogańskich, bo one są wciąż jeszcze silniejsze od rozwijającej się religii chrześcijańskiej. Zdarza się, że praktykowanie religii chrześcijańskiej ogranicza się tylko do wykonywania określonych rytów, a więc nie ma bezpośredniego wpływu na przemianę życia codziennego (Kaźmierczak 125).

Przykłady obrazujące, jak wierzenia i zwyczaje przodków są silniejsze od wyznawanych przez katolików zasad religii chrześcijańskiej, można mnożyć. Jeden z nich mówi o pewnym wydarzeniu w górskiej wiosce. Pewien kato-

licki misjonarz w niedzielę pojechał do położonej głęboko w buszu stacji misyjnej⁸. Chciał tam sprawować dla swoich parafian Eucharystię i udzielać im sakramentów. Był trochę zdziwiony, kiedy zastał miejscową społeczność nie tylko już zgromadzoną, ale też niezwykle poruszoną jakimś ważnym wydarzeniem. Pośrodku zgromadzenia ujrzał starszą kobietę związaną i leżącą na ziemi (w takich sytuacjach misjonarz powinien zachować całkowity spokój i opanowanie). Okazało się, że klan oskarżył ją o uprawianie czarów i w nagłym porywie emocji skazał na śmierć, zapominając nawet o tym, iż jest to Dzień Pański. Kapłan przemówił do nich w mocnych słowach i przypomniał, że jeśli są katolikami, to powinni wiedzieć, że wiara w czary jest zabobnem, ponieważ zaprzecza pierwszemu przykazaniu Bożemu, jak i całemu nauczaniu zawartemu w Ewangelii. Nakazał natychmiastowe uwolnienie staruszki. Parafianie posłuchali swojego pasterza i bezzwłocznie to uczynili. Następnie wszyscy się pojednali i wzięli udział w niedzielnej Mszy Świętej. Jednakże wkrótce do misjonarza dotarła wiadomość o zabiciu już na drugi dzień starszej kobiety podejrzewanej o czary (Kaźmierczak 124). Ewangelizacja w starciu z wierzeniami przodków w górach Papui–Nowej Gwinei często jeszcze przegrywa. Mimo iż autochtoni chcą być dobrymi katolikami, to nadal zbyt głęboko zakorzenieni są w swoich religiach, które – co można zauważyć na bazie przywołanego przykładu – prowadzą nawet do śmierci często niewinnych i fałszywie oskarżonych ludzi.

Silny związek z tradycyjnymi wierzeniami przodków „zagraża” nie tylko głoszeniu Ewangelii, ale nierzadko i życiu ludzkemu. Pewna pielęgniarka z Australii, pracująca jako wolontariuszka w górach w Papui–Nowej Gwinei, zgłosiła księdzu, który był proboszczem w buszu, że w pobliżu miejscowego, katolickiego, niewielkiego, „buszowego” szpitalika „kręci się” podejrzana osoba. W pewnym momencie otworzyły się drzwi szpitalika, ale nikt nie wszedł i nikogo nie można było dostrzec na zewnątrz. Natychmiast wśród miejscowych katolików padło magiczne słowo: *sanguma*, oznaczające nadprzyrodzone działanie duchów przodków. Wszyscy byli przekonani, że to duchy przodków tak postępują, gdyż gniewają się na kogoś. Na drugi dzień szpitalik opróżnił się całkowicie i nie można było nikogo przekonać, by się w nim leczył. Incydent z otwarciem się drzwi połączono z napiętnowaniem przez miejscową społeczność czarownika, który jakiś czas temu wkradł się do szpi-

⁸ Stacja misyjna – wioska w papuaskim buszu, w której są katolicy, o zorganizowanych strukturach: jest tutaj katechista, czyli lider, czuwający nad zachowywaniem przez katolików zasad chrześcijańskich; jest i kaplica wzniesiona z dostępnych na miejscu materiałów z buszu. Podczas mej posługi misyjnej, na terenie mojej parafii, nawet w najgłębszym buszu w stacji misyjnej, zawsze była kaplica, w której w tabernakulum znajdował się Najświętszy Sakrament; było to miejsce szczególnie strzeżone przez katolików.

tala na prośbę jednego z pacjentów. Chory ten miał mocno opuchniętą nogę i zakażenie. Nie bardzo wierzył w medycynę, więc pomimo pobytu i opieki w szpitaliku wezwał czarownika, by ten go uzdrowił. Czarownik wpierw otrzymał zapłatę za swoją pracę, a później pod pozorem czarów sprytnie wyjął mały kamień i powiedział, że to on był w nodze, stanowiąc przyczynę choroby jego klienta, po czym udał się do buszu. Na skutek dziwnego otwarcia się drzwi miejscowi ludzie pomyśleli, że czarownik ma kontakt z duchami przodków, a w związku z tym, iż niedawno był przez katolików napiętnowany za stosowanie czarów, duchy przodków gniewają się oraz nawiedzają miejscowy szpitalik w buszu. Po silnej perswazji proboszcza katolicy zrozumieli, że popełniają błąd i następnego dnia szpitalik powoli zaczął zapełniać się pacjentami (Dworecki 444),

W papuaskich górach istnieje ciągle problem czarów zwanych *witchcraft*⁹. Ich uprawianie było silnie zakorzeniane przez setki lat w mentalności mieszkańców gór. Na tych terenach właściwie od zawsze praktykowano religie animistyczne. W pierwotnych religiach górskich terenów Papui–Nowej Gwinei nie ma zasadniczo pojęcia boga czy bóstwa. Cały świat zamieszany jest przez różnego rodzaju duchy, które z zasady są złe i starają się na wszelkie sposoby szkodzić człowiekowi. Dlatego jedynym znanym sposobem na to, by ludzie żyli dobrze i w spokoju, jest składanie ofiar owym duchom. Rytuał składania ofiar często połączony jest z praktykowaniem czarów. Nie są to jednak jakieś bajkowe i wymyślane obrzędy. Są one ponadto bardzo realne, zazwyczaj związane z czarną magią¹⁰. Paradoksalnie panuje także powszechna praktyka zabijania ludzi związanych z uprawianiem czarów (por. Kaźmierczak 122).

Czasami zdarza się, że nawet „dobrzy” katolicy w trudnych chwilach wykorzystują jednocześnie modlitwę i czary. Podczas siedmioletnich obserwacji przez autora artykułu zachowań papuaskich górali, było sporo okazji, by zauważyć takie zachowania. Kiedyś poważnie zachorował syn bardzo dobrej katoliczki, która miała nawet pozwolenie od biskupa na udzielanie Komunii świętej chorym. Wpierw przyszła do piszącego te słowa, by poprosić go o udzielenie synowi sakramentu namaszczenia chorych. Niezwłocznie udał się z nią do wioski i jako kapłan udzielił choremu wspomnianego sakramentu. Później okazało się, że tydzień po tej wizycie, chcąc zyskać pewność, mat-

⁹ *Witchcraft* to wszelkiego rodzaju czary stosowane przez czarowników. W Papui–Nowej Gwinei w tradycyjnej kulturze korzystanie z tego rodzaju pomocy w różnych trudnych sytuacjach życiowych jest bardzo popularne. Czasami klan, kiedy ma podjąć ważną decyzję mającą skutki dla dalszego funkcjonowania, także Papuasi, zwraca się do czarowników.

¹⁰ Czarna magia – rodzaj praktyk magicznych, stosowanych w złych intencjach, bazujących na ufnym odwoływaniu się do sił demonicznych, pojmowanych jako osobowe przeciwieństwo dobra.

ka udała się do miejscowego czarownika i ten w tym samym domu, co kapłan katolicki, odprawił swoje pogańskie obrzędy związane z magią. Niestety chłopak wkrótce po tym zmarł.

W Chimbu, jednej z górskich prowincji, w tym samym dniu zamordowano 140 osób podejrzewanych o czary. Powodów do oskarżeń nigdy nie brakuje. Problem polega na tym, że miejscowi ludzie interpretują rzeczywistość w kategoriach magiczno-zabobonnych. Nie istnieje dla nich żaden porządek przyczynowo-skutkowy. Można to zobrazować na przykładzie choroby. Według miejscowych ludzi choroba zawsze musi mieć jakiegoś sprawcę; nigdy nie pojawia się samoistnie. Mówienie im o wirusach, pasożytach i innych przyczynach można uznać z góry za przegraną. Naturalne myślenie, wpojone na przestrzeni stuleci przez przodków, jest zbyt silne. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do śmierci, gdyż prawie nigdy nie jest ona spowodowana przyczynami naturalnymi (Kaźmierczak 123).

Można rzec, że zachowywanie tradycji przodków, nawet w tak drastycznej, powyżej przedstawionej formie, nie jest tylko swoistym kształtowaniem tożsamości klanowej. Przekazywanie legend dziedziczonych po przodkach często przyczynia się u ludów górskich w Papui–Nowej Gwinei do formowania życia duchowego. Kształtuje to w Melanezyjczykach specjalną wrażliwość duchową i religijną. W ewangelizacji ową wrażliwość pewnie należałoby uznać za godną kontynuacji, ale trzeba zmienić doktrynalną treść zawartą w przekazach przodków. Dzięki zasadom, które zawierają legendy i mity opowiadane przez kolejne pokolenia, można w nich odnaleźć pewne elementy zdolne odgrywać wychowawczą rolę w zbliżaniu się do Boga i rozumieniu zasad Ewangelii. W duchu teologii można zapytać o sposób tworzenia chrześcijańskiej mowy sakralnej, uwzględniającej sakramenty i doktrynę, tudzież zachowującej religijną wrażliwość Papuasów.

Warte uwagi jest odkrycie psychologicznej natury przekazywanych legend przodków. Mogą one uzdalniać człowieka do integralnego zaangażowania się do takiego stopnia, że nawet mówi się o „nasączaniu się” człowieka tymi treściami. Można to wykorzystać w ewangelizacji do przekazywania treści biblijnych. Objąśnianie Pisma Świętego nie powinno ograniczać się tylko do przeniesienia informacji biblijnych. Aby mogło zachować swój wewnętrzny dynamizm i zdolność do prowokowania odpowiedzi ze strony człowieka, trzeba odwoływać się do tego, czym adresat jest „nasączony”. Kontekstualizacja przekazywania wiary stanowi jeden z istotnych elementów procesu inkulturacji.

Stąd przedmiotem zainteresowania należy uczynić charakterystyczne motywy przewijające się w tradycji przodków. Są nimi m.in.: prawybór, podział pierwszych ludzi z powodu złości i idea pojednania, opuszczony raj i mający

przyjść Wyzwoliciel. Można tutaj też odnaleźć punkty styczne, współbrzmiające z motywami chrześcijańskimi¹¹. W motywie utraconego raju przejawia się nostalgia Papuasów za straconą jednością, co można wykorzystać w katechezie chrześcijańskiej przy jednoczesnym pogłębieniu polegającemu na doświadczeniu osobistej winy. Wtedy bardziej uwydatniona zostanie nauka o miłosierdziu i przebaczeniu Bożym¹².

Na uwagę zasługują również eschatologiczne oczekiwania papuaskich górali. Wymagają one jednak dopełnienia. Oryginalne oczekiwania wiążą się z wyobrażeniem pierwotnego raju, który przybiera formę „ulepszonej” doczesności (dobrobyt i pomyślność). Z kolei chrześcijanie oczekują Królestwa Bożego, czyli rzeczywistości, która wychodzi poza tylko ziemskie oczekiwania. Jak autor zauważył podczas swojej pracy misyjnej, jest to dla Papuasów nowość, którą przyjmują oni z zainteresowaniem.

Dużą wartością tradycji przodków jest integracja człowieka z naturą. Tutaj trzeba podkreślić, że chrześcijanie mogą uczyć się od Melanezyjczyków, jak odzyskać utracone więzy psychiczne ze środowiskiem naturalnym. Mieszkaniec Papui–Nowej Gwinei jest spokrewniony z naturą jako dziecko matki–ziemi, jako brat roślin i zwierząt. Wchodzi w rzeczywisty dialog z naturą w całej jej egzystencji (Esau 246). Ta integracja dokonuje się dzięki mówiącym symbolom, do których należą: ziemia, narodziny, światło, życie, słowo. Zanim zaistniało objawienie historyczne pierwotne, kategorie symboli tworzyły wierzenia. Z momentem objawienia zmieniła się rola pierwotnych znaczeń, które mają teraz umożliwić Słowu uobecnianie się za pośrednictwem symbolicznej czasoprzestrzeni ustanowionej przez znaczenie (Vergote 1277).

Ciąg dalszy nastąpi.

¹¹ Ważnym elementem w tradycyjnych wierzeniach Papui–Nowej Gwinei jest przekonanie o realnej partycypacji duchów przodków w codziennym życiu społeczności całego klanu. Dlatego w wierzeniach występują motywy złego postępowania wobec duchów przodków, a szczególnie ducha buszu, zwanego *masalai*. Jest to element zbieżny z motywami chrześcijańskimi.

¹² Nostalgia za utraconą jednością wśród Papuasów powoduje większy szacunek do świata duchów. Tam wszystkie duchy przodków, które są dobre, żyją w doskonałej jedności. To także element zbieżny z nauką chrześcijańską.

EVANGELIZATION IN THE CONTEXT OF THE CULTURE OF MOUNTAINOUS REGIONS PAPUA NEW GUINEA

Summary

The purpose of the article is to show the dynamics of evangelization in the context of the culture of the peoples living in the mountainous areas of Papua New Guinea. The starting point is the history of Christianization of these areas and the rooting of Churches of various denominations there. The analysis reveals the tools of evangelization used by Catholic missionaries to penetrate the culture and traditions of the locals, which resulted in the formation of new Christian communities.

Keywords: Papua New Guinea, evangelization, inculturation, culture, tradition

Słowa kluczowe: Papua Nowa Gwinea, ewangelizacja, inkulturacja, kultura, tradycja

BIBLIOGRAFIA

- Ahrens, Theodor. „Concepts of Power in a Melanesian and Biblical Perspective.” *Missiology* 5.2 (1977): 141-173.
- Aufenanger, Heinrich. „Problems of missionary procedure along the Sepik.” *Verbum* 2.2 (1960): 40-72.
- Brouwer Luitzen: *Christian Initiation*. Alexishafen: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 1976.
- Esau, Aborth. „Melanesian Cosmological process.” *Catalyst* 8 (1978): 244-258.
- Herwig, William. Hermann, Ronald. *The Lutheran Church in Papua New Guinea. The First Hundred Years 1886–1986*. Adelaide: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 1986.
- Każmierczak, Janusz. *Papua–Nowa Gwinea – w krainie rajskiego ptaka*. Kraków: WAM, 2010.
- Krol, Arthur. Michalic, Fransis. *Engia Jubili*. Bomana: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 2000.
- Luzbetak, Louis Joseph. „Signs of Progress in Cintextual Theology.” *Verbum* 22 (1981): 39-57.
- Vergote, Antoine. „Mit, wierzenie wyalienowane i wiara teologalna.” *Znak* 172.20 (1968): 1264-1269.
- Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze Werbiści o Nowej Gwinei 1910–1973*. Red. Tadeusz Dworecki. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1975.

Ks. DR DARIUSZ KAJZER urodził się 18 stycznia 1973 r. w Grudziądzu. W latach 1994–2000 studiował w Seminarium Duchownym Diecezji Toruńskiej. w 2000 r. uzyskał tytuł magistra teologii na UKSW w Warszawie. W latach 2007–2014 pełnił posługę misyjną w Papui–Nowej Gwinei w Diecezji Mendi. W 2022 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych na Wydziale Teologii UMK w Toruniu. Obecnie jest proboszczem w parafii pod wezwaniem św. Andrzeja Boboli w Bursztynowie w Diecezji Toruńskiej.